

傳世典籍與出土文獻所見東周楚人宇宙觀念試構

鄒濬智

元培科技大學通識教育中心 兼任講師

摘 要

先秦楚人進入南方之後，與南方的苗蠻各族相互融合，激盪出燦爛的文化。相較於中原各國漸漸抬頭的人文思想，東周楚國仍瀰漫著迷信的巫風。在這樣一個氛圍下的東周楚人，其眼中世界與中原各國有何不同？本文根據《老子》、《莊子》、《山海經》、《楚辭·天問》及近世出土的戰國楚地文獻資料，知道楚人主張宇宙係由氣的變化而形成，而氣的運作係遵從道的指揮。氣不止變化為宇宙六合，六合之中還有天堂、人界、幽都黃泉之分。

關鍵詞：道家，楚國，楚簡，宇宙生成

壹、前言

楚國，由最初被分封在荊蠻之地的蕞爾小國，一變為兼併四方的戰國七雄之一。戰國中期以前，舉國聲勢甚致與秦國旗鼓相當。兩國實力皆能問鼎中原。楚國原為祝融八姓之後，進入南方，與當地巴、蜀、苗、蠻、濮等族交融，產生了獨特的巫鬼民風，並激盪出燦爛的文化。先秦哲人，超然無為者如老聃、逍遙灑脫者如莊周，皆出入楚境。在與中原不同的文化氛圍裡，楚人眼中的宇宙（世界）與他者有何不同呢？

近一世紀以來，中國南方故楚地考古屢屢取得重大成就，其中有大量的出土文獻，對於今人理解當時楚人的思想與文化多有助益。本文擬以傳世文獻如《老子》、《莊子》、《山海經》、《楚辭·天問》等，並輔以出土文獻如《郭店楚墓竹簡》¹、《上海博物館藏戰國楚竹書》²、長沙楚帛書、楚帛畫，還原東周楚人對宇宙（世界）的看法。

貳、傳世與出土文獻所見東周楚人宇宙觀

一、傳世文獻所見東周楚人宇宙觀念

（一）《老子》的宇宙觀念

《老子》亦稱《道德經》，分上下篇八十一章，共五千餘言，為春秋時人老子所著。《老子》的成書年代，大致在春秋晚期，其作者，或曰周守藏室史李耳，或曰老萊子，或曰周太史儋，竟不能確指。³《史記·老子韓非列傳》言：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。」張揚明進一步考證出老子故里「即在今河南省鹿邑縣東，安徽省宿縣西北……古與沛地相接。蓋鹿邑一帶，春秋屬陳國，陳滅屬楚。」⁴

¹ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年5月。

² 馬承源主編，自2001年起陸續由上海古籍出版社出版，目前（2008年）已出版到第六冊。

³ 何炳棣〈司馬談、遷與老子時代〉，《2001 蕭公權學術講座》（台北：中央研究院近代史研究所，2002年），頁83。

⁴ 張揚明《老子考證》（台北：黎明文化，1985年5月），頁53。

1993年10月湖北省荊門市郭店一號楚墓出土了《老子》甲、乙、丙三種，可見《老子》在戰國楚地流行之廣。老子其人，不只確實生活於楚地，其思想言論，更在楚地廣為流通，亦為後人所普遍傳抄誦習。涂又光指出，《老子》一書的作者是楚國人，所論者為代表楚人傳統思想的天人相因、順應自然的哲學命題是很明確的。⁵

目前所見的《老子》，其版本既有傳世本，也有年代為西漢初的長沙漢墓所出之帛書本⁶，還有年代在戰國中晚期之前的荊門郭店楚墓所出的簡冊本。⁷三種版本，雖在內容上互有刪加，字句上各有差異，其旨意卻是統一的。⁸其中有關宇宙⁹、天地、神明、萬物的論述，尤其概括了楚人有關宇宙生成論的精華。

老子的根本思想、中心觀念是「道」¹⁰，其他的一切思想都是由「道」生發、衍變、演化而來的，陳培禮認為「道」的根本就是老子的宇宙觀。¹¹老子宇宙觀屬於進化論觀，集中體現在第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」老子「道」，既是物質，又不是一般物質，所以他用「無」來形容。《老子·廿一章》說：「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」所謂恍惚，即「無狀之狀，無象之象」（十四章）。《老子·廿五章》又指出道是「有物混成」¹²，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，即它是「天下萬物生於有，

⁵ 涂又光〈論帛書本《老子》的社會學說·七〉，《楚史論叢》，武漢：湖北人民出版社，1984年10月。

⁶ 馬王堆漢墓帛書整理小組《老子》，北京：文物出版社，1976年3月。

⁷ 郭店楚簡另有《老子》甲、乙、丙，涂宗流〈〈郭店《老子》與今本《老子》的比較研究〉，《荊門職業技術學院學報》18卷5期，2003年9月）認為今本《老子》是戰國老子後學對春秋以來老子學說的整合，故本文僅論及今本《老子》而不另文討論郭店、帛書《老子》。

⁸ 傳世《老子》與出土《老子》的關係另可參鄒濬智〈馬王堆帛書《老子》甲本及卷後佚書抄錄時代上限考〉，「第一屆清華中文系全國研究生論文發表會」，新竹：清華大學中文系，2005年11月。

⁹ 老子對「宇宙」的定義及看法可參姚遠、吳壽鎧、陽兆祥〈《老子》的宇宙空間學說〉，《華夏文化》1997年2期。

¹⁰ 陳維榮〈〈老子宇宙本體「道」探源〉，《甘肅高師學報》7卷1期，2002年）認為老子的「道」是由他養生的秘密經驗所發出的。

¹¹ 陳培禮〈獨步千古的絕唱——《老子》「道」宇宙觀與現代「萬物終極理論」比較論〉，《中州大學學報》23卷3期，2006年7月，頁46。

¹² 關於「有物混成」的詳細解釋可參孫進、江林昌〈「有物混成」與中國古代宇宙本體論〉，《尋根》，2006年2期。

有生於無」(四十章)的「無」,也是帛書〈道原〉中的「恒無」。¹³

「道生一」是老子演化論觀的第一階段。《老子》並沒有明確說明「一」是什麼。但帛書〈道原〉裡有一段話似乎為「一」做了補充解釋:

恒無之初,迴同太虛。虛同爲一,恒一而止。濕濕夢夢,未有明晦。神微周盈,精靜不熙。未有已,萬物莫已,故未有形,大迴無名。

「一生二」是老子演化論觀的第二階段。《老子》亦沒有明確說明「二」是什麼,但我們根據老子的「萬物負陰而抱陽,沖氣以爲和」(即任何物都存在陰和陽的矛盾,相互矛盾的陰陽兩氣又處於和諧統一狀態),和《易傳》提出的「一陰一陽之謂道」的論述可以推測,「二」可能指的是宇宙發展的第二階段,即從混沌的第一階段演化爲陰陽兩儀的階段。¹⁴

「二生三」是老子演化論觀的第三階段。「三」是什麼?《老子》也沒有明確答覆。不過《老子·廿五章》曾提到:「道大,天大,地大,人亦大」、「人法地,地法天,天法道,道法自然」的「四才觀」和「四大觀」,孫關龍認爲這裡的「三」,可能指的就是天、地、人。也就是說,老子宇宙演化論觀的第三階段是混沌之氣在分化爲陰陽兩儀的基礎上,形成了天、地,並出現了人。「三生萬物」是老子演化論觀的第四階段。「萬物」的含義很清楚,不但包括各種生物,也包含一系列非生命物質,例如山脈、河流、湖泊、大海等。¹⁵

道的運動方式,據今本《老子·廿五章》:「有物混成,……周行而不殆。遠曰反」、《老子·十六章》:「致虛極,守靜篤。萬物並作,是曰復命:復命曰常,知常曰明」、「字之曰道,強爲之名曰大。大曰逝,逝曰遠,吾以觀復。夫

¹³ 馬王堆漢墓帛書整理小組編《馬王堆漢墓帛書·道原》,北京:文物出版社,1976年3月。

¹⁴ 方蘊華〈陰陽在宗教祭祀文化中的動態功能〉,《人文雜誌》2006年4期,頁118指出,發展到後世的陰陽思想體系中也蘊含尊卑之義,它在古代宗教祭祀文化中有明顯的體現。1.體現在祭祀對象與相應的祭法上。《禮記·祭義》:「祭日於壇,祭月於坎,以別幽明,以制上下。祭日於東,祭月於西,以別外內,以端其位。」日陽月陰,日、月本來區別在明暗亮度與東西方位上,但在祭法上卻轉換成壇、坎的上下差異表示,目的在於「以制上下」和「以端其位」。從此即可見出古老的陰陽觀念在祭祀文化發展過程中的倫理化痕跡。2.體現在祭祀主體的組合上。《禮記·祭統》:「君執圭瓚裸尸,大宗執璋瓚亞裸,及迎牲,君執紼,卿大夫從,士執芻。宗婦執盎從,夫人薦淶水。君執鸞刀羞膋,夫人執薦豆。此謂夫婦親之。」

¹⁵ 孫關龍〈老子宇宙觀新探〉,《太原師範學院學報》社科版5卷1期,2006年,頁7-8。

物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜」，《老子·四十章》：「反者道之動。弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無」道到萬物的過程是不斷的反復可知，老子認為道的運動是遵循循環運動、物極必反的規律的。郭沂認為提出循環觀念是老子對中國哲學的重大貢獻。¹⁶

（二）《莊子》的宇宙觀念

相較於老子，莊子其人及其地望較無爭議。《史記·老莊申韓列傳》：「莊子者，蒙人也，名周。」漢·班固《漢書地理志》：「梁國領縣八，其三曰蒙。」漢·劉向《別錄》曰：「（莊子）宋之蒙人也。」劉宋·裴駰《史記集解》引地理曰：「蒙縣屬梁國。」唐·陸德明《經典釋文·莊子音義序錄》曰：「（莊子）梁國蒙縣人。」班固、高誘、陳振孫、林希逸皆以蒙屬宋地。蒙本屬宋，及宋滅，魏楚與齊爭宋地，或蒙入楚，楚置為蒙縣，漢則屬於梁國。徐富昌以為宋為殷商後裔所立之國，保有殷商文化，莊子既為宋人，又曾出為漆園吏，思想當受此一文化影響。宋與楚接鄰，楚風也可能影響莊子。¹⁷

莊子以其代表作《莊子》闡發了道家思想的精髓，發展了老子以來的道家學說¹⁸，使之成為對後世產生深遠影響的哲學流派。《莊子·庚桑楚》說：「有實而無乎處者，宇也；有長而無本剝者，宙也。」有實體存在但並無固定處所的叫做「宇」；有長度存在但並無本末終極的叫做「宙」。莊子是從時間和空間的成長和運動去認識宇宙的。宇宙被他看成是一個無始無終、永無休止的過程，具有鮮明的生成而非集合、動態而非靜態的性質。

在〈秋水〉裡，莊子認為「年不可舉，時不可止」；在〈則陽〉裡，莊子說：「吾觀之本，其往無窮；吾觀之末，其來無止」；在〈應帝王〉裡，莊子說：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。」據此，張京華認為，莊子把時間和空間看成是兩個完全無關的獨立實體，時間和空間都獨立於宇宙物質本質而永恆地、均勻地存在，與物質的存在和運動無關，而且時間和空間

¹⁶ 郭沂〈老子的宇宙論與規律論新說〉，《哲學研究》1994年6期，頁65。

¹⁷ 徐富昌〈莊子傳略〉，「莊風貌上課講義」，

http://club.ntu.edu.tw/~davidhsu/New-Lao-Chuang-Lecture/CHUANG/chuang_1.htm。

¹⁸ 莊子和老子學說的關聯亦可參李存山〈莊子思想中的道、一、氣——比照郭店楚簡《老子》和〈太一生水〉〉，《中國哲學史》2001年4期。

二者之間也沒有內在聯繫，叫做絕對時間和絕對空間。¹⁹

莊子眼中，宇宙又是一個真實而又具體的存在，它表現為天地萬物的存在方式，是天地萬物的總體。莊子哲學的一個基本觀點是「恢詭譎怪，道通為一……凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一。」（〈齊物論〉）這個「一」，首先是指萬物相通於「道」：「通天下者一氣也。」（〈知北遊〉）姚曼波指出，莊子認為從自然現象到人的生命乃至人精神現象的存在變化，都同「氣」的存在變化密切相關，都是「氣」的存在形態。因此，宇宙統一於「氣」。²⁰

在莊子看來，「氣」是彌漫宇宙的普遍存在，又是構成宇宙萬物的基本元素：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」（〈知北遊〉）「氣」在演化過程中，形成性質不同的陰氣和陽氣：「陰陽者，氣之大者也。」（〈則陽〉）陰氣和陽氣互相作用，產生萬物：「至陰肅肅，至陽赫赫……兩者交通成和而物生焉。」（〈田子方〉）黃毓任指出，「陰陽」在莊子宇宙圖式中是與「道」二而一的概念，有了這個「陰陽」或「陰陽之氣」，「道」才能夠生生不息地運轉、活動，獲得永恆的生命，才能使天地、時空、虛實、動靜等和諧地統一於莊子建構的宇宙系統之中。²¹

在莊子看來，宇宙中存在的一個最普遍的現象就是「萬物皆化」（〈至樂〉）、「天地雖大，其化均也」（〈天地〉）。這種物與物、物與人之間無條件的自由轉化，莊子稱之為「物化」（〈齊物論〉）。²²莊子認為，「物，量無窮，時無止，分無常，終始無故」（〈秋水〉），萬物沒有限量，時間永無止息，得失沒有一定，始終無頭緒可尋，「日夜無卻」（〈德充符〉），日夜相連，沒有間斷，「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移」（〈秋水〉），事物的生生不已，沒有一刻不在變化。²³

時曉麗、趙岩認為莊子提出的「自化」，就是在主張以生命自生意識去對

¹⁹ 張京華〈莊子的宇宙定義及其現代意義〉，《中州學刊》2000年4期，頁86。

²⁰ 姚曼波〈打開人類靈性與智慧的大門——莊子小宇宙哲學精髓解讀〉，《鄂州大學學報》13卷5期，2006年9月，頁17。

²¹ 黃毓任〈莊子陰陽宇宙觀考原〉，《學海》2005年6期，頁34。

²² 關於莊子「物化」的詳細討論可參刁生虎〈莊子物化「三論」及其相互關係〉，《學術探索》2004年8期。

²³ 刁生虎〈莊子的宇宙意識〉，《河南教育學院學報》哲社版，2001年2期。

抗上帝的造物意識。道派生萬物是自然而然的過程，道讓事物按照自己的本性發展，道與萬物的關係，不是主與僕的奴役關係，也不是決定與服從的關係，而是創生與體道的關係，人體驗道的無私包容，以無為作為思想和行動的根本。24莊子極大地突出了宇宙整體性和統一性，但卻沒有把它看成是一種僵死不變的靜態和諧。宇宙在本質上是動態的統一。²⁵

（三）《山海經》宇宙觀念

《山海經》據說成於戰國楚人之手，但非一時一人一地之作。《山海經》當中充滿了許多以現代知識來看，顯得稀奇古怪的記載。實際上這本書有著完美的結構，可以說是上古時代一部基於經驗和觀察的知識性著述。《山海經》之作者，以為四海之內為「海內」，「海內」之中有五山，而中國就處在這裡。四海之外為「海外」，「海外」之外叫作「大荒」，「大荒」是日月出入的地方，且在「海外」與「大荒」之間，尚有許多國家及山嶽存在。海內海外，《山海經》之作者合併稱作「天下」。

《山海經》的內容可以大分為《山經》和《海經》兩部份。《山經》分東、西、南、北、中五個方位，依次分為南、西、北、東、中五經，敘述數百座山的方位、里程、物產、水文，系統的反映了當時人的博物知識。在五山經當中，處於軸心位置的則是《中山經》。以位於中央的《中山經》為軸心向外逐層拓展的同心方區域劃分，此種秩序不是客觀的現實世界的反映，而是一種既成的想像世界的結構模式向現實世界的投射結果。《山海經》一書的同心方環繞結構是以《山經》為內環的。黃舒憲認為它給人們最直接的影響就是認為世界是規則的方形平面，這個方形有一個永恆不變的中心。東西南北中五方之山就是方形世界的天然坐標。居於中心的國族既是文明程度最高的代表，又是文明向四周蠻荒的邊緣區域播散的唯一源頭。²⁶

《海經》則分為《海外經》五篇與《大荒經》五篇，這十篇勾勒出一幅古地圖：《海外經》古圖由東而南而西而北，按照春—夏—秋—東的順序描繪了一

²⁴ 時曉麗、趙岩〈莊子審美化的宇宙觀〉，《西北大學學報》哲社版 35 卷 3 期，2005 年 5 月，頁 61。

²⁵ 黃毓任〈《莊子》陰陽宇宙觀及其美學特徵〉，《江海學刊》1994 年 4 期，頁 147。

²⁶ 葉舒憲〈《山海經》神話政治地理觀〉，《民族藝術》1999 年 3 期，頁 60-75。

年十二個月的歲時儀式、農事活動和物候現象，等同是一幅圖畫月令；《大荒經》除了和《海外經》有著相同的月令內容外，還描繪了四方群山，劉宗迪的研究指出，《海外經》圖繪群山，不在俯察地理，而是爲了仰觀天文——根據四方山峰觀察日月出入方位以確定季節和月份，這些山系構成天然的天文座標系。²⁷

《山海經》一書給人最深刻的印象就是那五方空間秩序井然的世界結構。稍加留心就不難看出，這種按照南西北東中的順序展開的空間秩序並不是從現實的地理勘察活動中總結歸納出來的，而是某種理想化的秩序理念的呈現。

（四）《楚辭》的宇宙觀念

《楚辭》據傳爲漢·劉向所輯，書中收有戰國屈原以降至漢初的騷體作品。其中對宇宙觀念著墨最多者，當屬〈天問〉。〈天問〉的宇宙理論裡，有一個基本的觀點，就是認爲宇宙萬物的本原，是充塞宇宙之間的混沌元氣。根據這觀點，江林昌指出，屈原在〈天問〉的開頭，就提出了天地開闢這個宇宙本原的中心問題。他說：

遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，誰能極之？馮翼惟象，何以識之？明明暗暗，惟時何爲？陰陽三合，何本何化？

天地未形成以前，宇宙間充滿了混沌的元氣，宇宙之前是混沌狀態，這大約是初民們的普遍認識。²⁸其中陰陽二氣的相互運動，就是宇宙萬物的本原，因此，〈天問〉在談到天的問題時，首先否定人或神創造天的說法：「圜則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？」這就是說，天是混沌元氣，根本沒有堅固的形體，用不著人或神去創造，若果說天有九重實體，那麼這樣的工程，誰能營度造作呢？

同樣的，在談到地的問題時，〈天問〉也是首先否定人或神創造地的說法：「九州安錯？川谷何洿？東流不溢，孰知其故？」這就是說，地也是陰陽二氣相互運動的產物，不是人或神所能創造的。因爲九州的錯置²⁹，川谷竄下，河流入海而不溢，誰能知道是什麼原因？連原因都不知道，那裡還能創造呢？屈

²⁷ 劉宗迪《失落的天書：山海經與古代華夏世界觀》，北京：商務印書館，2006年12月。

²⁸ 江林昌〈〈天問〉宇宙神話的考古印證和文化闡釋〉，《文學遺產》1996年5期，頁22。

²⁹ 此九州指的應是鄒衍所說的大九州，不是禹貢九州。

原就是通過上述幾組問題，正確的解釋了天地開闢、宇宙萬物起源的問題。

〈天問〉又說：「明明暗暗，惟時何爲？陰陽參合，何本何化？」這兩句講說白天黑夜交替變化，爲什麼會這樣？陰陽二氣參錯滲合，它的根源是什麼，爲什麼能夠變化？初民一般認爲，是太陽的運行，造成了黑夜和白天的不同。太陽既能分開天地陰陽，就和陰陽產生萬物的運作有關聯。

在認識了太陽與陰陽之間的關係後，屈原又注意到天文地理的問題。〈天問〉說：

圓則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？斡維焉繫，天極焉加？八柱何當？東南何虧？九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？

中國地形的特徵是西北高而東南低，天上的日月星辰則是由東往西運行。於是〈天問〉有「八柱何當，東南何虧？九天之際，安放安屬？」的疑問。〈天問〉提到：「天何所沓？十二焉分？日月安屬？列星安陳？」當人們觀測到日月星辰自東向西，繞地而行，便出現時間的觀念。

〈天問〉的宇宙理論，在天體結構上，雖然是以地球爲中心，但和一般戰國時期的天圓地方觀念（蓋天論）有所不同，屈原把天和地都看成是橢圓的球體。他說：「東西南北，其修孰多？南北順橢，其衍幾何？」這就是說，地是東西短，南北長的橢圓形的球體。同時，屈原認爲天也是橢圓形的。聶恩彥認爲只要看〈天問〉所提到的太陽行程，就可以清楚：

出自湯谷，次於蒙汜。自明及晦，所行幾里？何闔而晦？何開而明？角宿未旦，耀靈安藏？日安不到，燭龍何照？羲和之未揚，若華何光？

這就是〈天問〉中有關太陽行程的三組問題，這說明了在屈原的觀念中，太陽是繞地而行的，祂沒有照不到的地方，白天祂從湯谷出發，天晚到了蒙汜，在東方未明之前，祂藏在哪裡呢？這些敘述顯然是對蓋天論的否定，因爲太陽在晚上並未停止運行、躲藏在那裡休息，而是繞地而行，天明時又到了東方。³⁰

另外屈原在《九歌·東君》中所描繪的太陽行程也可作爲佐證：

³⁰ 聶恩彥〈〈天問〉的宇宙理論〉，《山西師大學報》社科版 1979 年 3 期，頁 39-42。

噉將出兮東方，照吾檻兮扶桑。撫余馬兮安驅，夜皎皎兮既明。駕龍輶兮乘雷，載雲旗兮委蛇。長太息兮將上，心低徊兮顧懷。……青雲衣兮白霓裳，舉長矢兮射天狼。操余弧兮反淪降，援北斗兮酌桂漿。撰余轡兮高馳翔，杳冥冥兮以東行。

文中太陽的運行亦是繞地而不息的。江林昌的研究也指出，在《楚辭》當中可以找到許多太陽循環觀念的遺存。³¹

二、出土文獻所見東周楚人宇宙觀

（一）《郭店·太一生水》的宇宙觀

學界一般認為《郭店·太一生水》和老子的關係十分密切。譬如郭沂以為〈太一生水〉作於關尹，而老聃書傳自關尹³²；韓東育以為《老子》講抽象的宇宙生成、〈太一生水〉講具體的宇宙生成，二者互補才是完整的老子思想³³；陳忠信認為混沌創世模式與《老子》與《淮南子》等書頗為相近³⁴；李小光以為〈太一生水〉所體現的天出陰氣而地出陽氣及天地在生成序列上高於陰陽二氣的思想，和《老子》「萬物負陰而抱陽」一致，在年代上應早於《莊子》氣化宇宙論。³⁵

〈大一生水〉開篇就是在講宇宙的生成，說太一生水，水然後反輔太一又生了天，天又反輔太一又生了地，然後接著再往下「生成」，講的都是一個宇宙的生成過程。馮時認為這個有關宇宙生成的故事，其實包含了許多科學的認識，如果去掉其神明色彩，它的某些方面幾乎與現代科學對太陽系形成的解釋有某些相近處。³⁶

³¹ 江林昌《楚辭與上古歷史文化研究——中國古代太陽循環文化揭秘》（濟南：齊魯書社，1998年5月），頁22。

³² 郭沂〈試談楚簡〈太一生水〉及其與簡本《老子》的關係〉，《中國哲學史》1998年4期。

³³ 韓東育〈《郭店楚墓竹簡·太一生水》與《老子》的幾個問題〉，《社會科學》1999年2期。

³⁴ 陳忠信〈〈太一生水〉渾沌創世初探〉，《鵝湖月刊》26卷10期，2001年4月，頁47-53。

³⁵ 李小光〈郭店楚簡〈太一生水〉的宇宙生成圖式論略〉，《哲學與文化》34卷1期，2007年1月，頁151-163。

³⁶ 詳馮時〈天文與人文〉，台北：台灣師範大學國文系演講，2006年4月1日。

郭店〈太一生水〉的宇宙論主要見於簡文第一章：

太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地復相輔也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復相輔也，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，冷熱之所生也。冷熱者，四時之所生也。四時者，陰陽之所生也。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時，周而或始，以己爲萬物母。³⁷（簡 1-6）

其宇宙生成的過程可以簡單表述爲：太一→水→天→地→神明³⁸→陰陽→四時→寒熱→燥濕→歲。這一過程「成歲而止」，沒有直接談及萬物，不過簡文談及「太一藏於水，行於時，周而又始，以己爲萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經。」³⁹定州漢簡《文子》0507 號也提到「文子曰：『萬物者，天地之謂也。』」向秀、郭象《莊子注》也說：「天地者，萬物之總名也。」李銳認爲從這裡看來，生天地就應當包括了萬物。然而〈太一生水〉這一生化序列，並不特別以萬物爲重。

40

綜上可知，楚人認爲天地生成之前，宇宙是一團混沌之氣，儘管孤獨寂寞卻仍然周行不止。在不停的運動中，混沌的氣體發生了變化，濁體下沉，清氣上升，從而首先產生了水，水、氣相融生成了天，天、氣相輔生成了地，天、地相對生成了神明，神明相合生成了陰陽，陰陽相交生成了四時，四時相替生成了歲，歲生而萬物出。萬物生存於天地之中，相互成輔，順應自然，故能長

³⁷ 〈太一生水〉釋文據李零《郭店楚墓竹簡校讀記》，《道家文化研究》17 輯（北京：三聯書店，1999 年），頁 476。又見李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002 年 9 月），頁 32。□內爲缺文，李零據上下文義補。

³⁸ 〈太一生水〉第一章從「神明」開始，指的就是像天地等等實體存在。「神明」不是一詞而是一組相反的觀念。詳趙衛東〈〈太一生水〉「神明」新釋〉，《周易研究》2002 年 5 期。

³⁹ 姚治華〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉（收入龐樸等編《古墓新知》，台北：台灣古籍出版社，2002 年 5 月）、李二民〈讀〈太一生水〉札記〉（《簡帛研究二〇〇一（上）》，桂林：廣西師範大學出版社，2001 年 9 月）皆引有北宋·劉溫舒《素問運氣論奧》引《靈樞經》佚文曰：「太一者，水尊號，先天地之母，後萬物之源。」二人皆指出其與〈太一生水〉：「是故太一藏於水，行於時，周而又始，以己爲萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經」意義類似。

⁴⁰ 李銳〈氣是自生——〈恒先〉獨特的宇宙論〉，《中國哲學史》2004 年 3 期，頁 95。

久。那個生成了天地萬物而為天下之母，卻又無形無物無名的混沌之氣，〈太一生水〉號之為「太一」。

《郭店楚簡·太一生水》首句提到：「太一生水，水反輔（哺）太一」，為何太一生水而不生其他？學界多有爭論，譬如葉海煙指出〈太一生水〉的水，為含藏諸多潛能之場域，似乎是一種較為素樸的自然主義，其揭示出來的是介於神話、常識與哲學之間的古代存有論⁴¹；蔡運章、戴霖從全地球表面有 70% 是水的這個想法出發，以為〈太一生水〉的水講的是地球上的所有水份。⁴²筆者以為〈太一生水〉將水和太一緊扣，其中還有其他原因。以下試著提出幾種水和太一之間可能存在的關係如下：

第一、太一原為北方星宿，北方在戰國迷信思想中屬五行之水，所以太一處於「水」，故水與太一相輔相成。如同李學勤所認為的：「『太一藏於水，行於時』只意味著太一常居北極，始於北方，周行四時……」⁴³另外，蕭漢明也指出，在蓋天說中，太一為北方最高星，亦天蓋之最高點，而北方屬水；在渾天說中，水是天體的構成要素。⁴⁴

第二、原始薩滿神話中重要的一類宇宙神是產生於宇宙海中的，就像滿族神話中由宇宙海中的泡泡凝化而成第一宇宙生命天神阿布卡赫赫一樣，孟惠英認為許多民族的天神都源出於水或生養在水中（如水鳥、洗浴的仙女等），水作為宇宙生命力總源，成了與神靈相伴的必要背景。⁴⁵太一日後做為至高神祇的一種，先民自然也將之與生命之泉源——水做出聯繫。

第三、水除了有生命泉源的意思外，在少數民族的傳說當中也指女性的月經和男性的精液。原始先民以水象徵女性的月經。廖明君就指出，壯族除了以水象徵女性信水外，還以水來象徵男性的精液。在壯族《布洛陀》神話傳說中，姆六甲之所以懷孕，乃是因為布洛陀朝她噴了一口水，變成七彩虹將二人連為一起。在廣西宜州一帶的壯鄉，人們至今還視彩虹為人類交配行為的象徵。因

⁴¹ 葉海煙〈〈太一生水〉與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》26 卷 4 期，1999 年 4 月，頁 336-343。

⁴² 蔡運章、戴霖〈論楚簡〈太一生水〉的宇宙生成模式〉，《四川文物》2004 年 2 期。

⁴³ 李學勤〈《太一生水》的數術解釋〉，《李學勤文集》（上海：上海辭書出版社，2005 年），頁 450。

⁴⁴ 蕭漢明〈〈太一生水〉的宇宙論與學派屬性〉，《學術月刊》2001 年 12 期，頁 35。

⁴⁵ 孟惠英〈鹿神與鹿神信仰〉，《內蒙古社會科學》1998 年 4 期，頁 90。

此，所謂彩虹繫住了布洛陀和姆六甲，乃寓意著二人的交配，而化作彩虹的來自布洛陀口中的水，則顯然是男性精液的象徵了。⁴⁶水是繁殖力的代表。或許因為這樣，在先民心中，水才能反輔（哺）太一。

（二）《上海博物館藏戰國楚竹書（三）·恆先⁴⁷》的宇宙觀

《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》收有〈恆先〉篇，是首尾完具的道家著作。⁴⁸自〈恆先〉面世，先後有不少專家學者投入研究，短短一二個月的時間，簡帛網上就出現了很多相關的文章，另外李銳、王平、吳根友、郭齊勇、顧史考、黃人二、李志鵬、曹峰、劉貽群、郭剛、淺野裕一、陳麗桂、凌瑜等人亦著有與〈恆先〉相關的研究著作。⁴⁹學者們或對簡序作了很好的調整，或對簡文作了深入的釋讀。但尚有可以進一步討論的地方。

筆者曾在前人的基礎上，以季旭昇師〈談《上博三·恆先》的論釋方法〉對〈恆先〉的分章為基礎⁵⁰，討論過〈恆先〉的簡文內容及其思想要義。⁵¹現謹將拙文對〈恆先〉第一～四章關於宇宙生成的簡文說明彙錄如下：

第一章簡文：

恆先無有，質、靜、虛。質，大質；靜，大靜；虛，大虛。自厭不忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。

釋義：在「恆」之先，什麼都沒有，「恆」之先的特徵是「質」、「靜」、「虛」。

「質」，指的是不受限定的「大質」；「靜」，指的是不受限定的「大靜」；

「虛」，指的是不受限定的「大虛」。「恆」之先雖自我收斂，卻也不會自

⁴⁶ 廖明君〈動物崇拜與生殖崇拜——壯族生殖崇拜文化研究（下）〉，《廣西民族學院學報》哲社版 1995 年 3 期，頁 25。

⁴⁷ 裘錫圭〈〈是「恆先」還是「極」先〉〉，「2007 中國簡帛學國際論壇」演講，台北：台灣大學中文系，2007 年 11 月 10-11 日）以為從楚簡用字習慣和〈恆先〉文義看來，文中的「恆先」可以讀為「極先」，「恆氣」可讀為「極氣」；前者指宇宙本原，後者意近「元氣」。

⁴⁸ 「恆先」一詞也見於《馬王堆漢墓帛書·道原》，詳李零〈恆先釋文考釋〉，收入馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍，2003 年 11 月。

⁴⁹ 詳季旭昇師〈談《上博三·恆先》的論釋方法〉（「古典文獻的現代詮釋學術研討會」論文，台中：東海大學中文系，2005 年 3 月 6 日），頁 2-3 的討論。

⁵⁰ 同上註。

⁵¹ 鄒濬智〈上博楚竹書〈恆先〉思想體系試構〉，《孔孟月刊》44 卷 9 及 10 期，2006 年 6 月。

我壓抑，「或（偶然）」也會振作。有了「或（偶然）」就有「氣」，有了「氣」就有萬有，有了萬有就有起始，有了起始就有往復。

第二章簡文：

未有天地，未有作行、出生，虛靜爲一若，寂寂、夢夢、靜同，而未或明，未或滋生。氣是自生，恆莫生氣——氣是自生自作。恆、氣之生，不獨，有與也。或，恆焉；生或者同焉。

釋義：在沒有天地、沒有任何動態與生息之前的境界，虛靜如一體，既寂靜、又虛幻、且玄同，將明未明、將生未生。「氣」，自本自根，並不是「恆」所生——「氣」是自生自作。但「恆」與「氣」並非單獨出現，是同時俱存的。「或（偶然）」，是「恆」的形態；造成「或（偶然）」的，也同樣是「恆」。

第三章簡文：

昏昏不寧，求其所生：異生異、歸生歸、違生非、非生違、襲生襲。求欲自復——生之生行。

釋義：境界混混不安後，便尋求自我化生：相異的質性化生出相異的形態、相歸屬的質性化生出相歸屬的形態、相對立的質性化生出相反的形態、相反的質性化生出相對立的形態、相依存的質性化生出相依存的形態。自我化生的追求正是自體復始——這是所有化生的化生模式。

第四章簡文：

濁氣生地，清氣生天，氣信神哉！芸芸相生，信盈天地。同出而異性，因生其所欲。業業天地，紛紛而多綵物，先者有善，有治無亂。有人焉有不善，亂出於人。

釋義：濁氣化生地，清氣化生天，實在是太神奇了！芸芸萬物相恃相生，充塞在天地之中。各自化生的來源相同，卻具有不同的性質，這是因為他們各自都是爲了追求自我化生（自體復始）而生的關係。浩浩天地，紛然而多有萬物，比人類早存在的，本質良善，皆依天道而不悖亂。等人類出現了就產生不善，人是天道的亂源。

從〈恆先〉第一到第四章的敘述可以知道，〈恆先〉以質、靜、虛的「恆」先爲

最高層次；次一層次為無形的「恆」和有形的「氣」，「氣」非自「恆」出，而是自己產生的；第三層為氣之清所所偶然生出的天、氣之濁所偶然生出的地，有了天地之後，芸芸萬物便出現，當中包括了人類文明。

（三）長沙子彈庫楚帛書的宇宙觀

「楚帛書」又稱「楚繒書」、「楚絹書」，研究者依據文字的書寫位置與書寫內容，將帛書分作三篇。儘管在釋讀順序、各篇題銘及內容注釋等方面互有歧義，但從陳茂仁所作的整理可見，學界對帛書可歸類於陰陽數術家之類的書籍，並沒有太大的異議。⁵²

1942年在湖南長沙子彈庫的戰國楚墓出土。出土不久，即落入曾在長沙雅禮中學任教的美國人考克斯手中，旋即帶到美國，經幾度易手，最後歸美國人薩克勒所有。帛書現存於美國紐約大都會博物館。⁵³廿世紀七十年代初期，湖南省博物館對被盜出土帛書的墓葬進行了科學的發掘清理，通過對出土器物的研究，確知帛書出土於戰國中、晚期之際的楚人墓葬之中。⁵⁴帛書中更有關於炎帝、祝融、共工的連續記載。一般認為，祝融出自炎帝，共工是為祝融所出⁵⁵，芈姓之楚則為祝融之後。⁵⁶據此，帛書的作者是楚國人，帛書所論代表了楚人在陰陽數術方面的學術思想，似乎是沒有問題的。

出土楚帛書的楚墓的下葬年代大體在戰國中晚期之際，故帛書的產生年代應在此之前。楚帛書的作者已難以詳考，郭沫若推測：「抄錄和作畫的人，無疑是當時民間的巫覡。」⁵⁷李學勤根據楚地出土古圖的傳統，認為帛書的擺法應以南方為上，並將三篇次第稱名為：〈四時〉、〈天象〉、〈月忌〉。⁵⁸

〈四時〉篇敘述的是有關包犧、炎帝、祝融、共工的傳說⁵⁹：

⁵² 陳茂仁《楚帛書研究》，嘉義：中正大學中文系碩士論文，1996年。

⁵³ 李零《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，北京：中華書局，1985年7月。

⁵⁴ 湖南省博物館〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》1974年7月。

⁵⁵ 袁珂《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1983年7月。

⁵⁶ 李學勤〈談祝融八姓〉，《江漢論壇》1980年2期。

⁵⁷ 郭沫若〈古代文學之辨證的發展〉，《考古》1972年3期，頁8。

⁵⁸ 李學勤〈論楚帛書中的天象〉，《湖南考古輯刊》1輯，長沙：岳麓書社，1982年11月。

⁵⁹ 本文引用之帛書釋文，參考李零《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985年7月）及劉信芳《子彈庫楚墓出土文獻研究》（台北：藝文印書館，2002年1月）而略為調整。

曰故^又大熊電戲，出自顓頊，處於雷^夏。厥^田漁漁，□□□女，夢夢墨墨，亡章弼弼，□每水□，風雨是於。乃娶^戲遲^子之子，曰女媧⁶⁰。是生子四。□□禳天，而殘是格。參化法兆，爲禹爲禹⁶¹，以司土壤，晷天步數，乃上下騰傳，山陵不疏。乃命山川四海，熱氣寒氣，以爲其疏，以涉山陵、瀧汨、淵漫，未有日月，四神相代，乃步以爲歲。是惟四時。

長曰青^四榦，二曰朱^四單，三曰^蓐黃難，四曰^墨榦。千又百歲，日月爰生，九州不平。山陵備矢，四神^乃作，至於覆。天方動，扞蔽之青木、黃木、白木、墨木之精。炎帝乃命祝融以四神降，奠三天；^維思縛，奠四極。曰：非九天則大矢，則毋敢蔑天靈。帝^爰乃爲日月之行。

共工跨步十日，四時□□，□神則閏，四□毋思；百神風雨，晨緯亂作。乃逆日月，以傳相□土，使有宵有朝，有晝有夕。

李學勤認爲篇文敘述電犧（即文獻中的伏羲或庖犧）處在一個昏蒙未化的時代，他規天步地，見山陵不通，就命山川四海（之神）進行疏通。他登陟山陵，見四海浩漫，日月出入，四神相代（四神均有名字並配以青、朱、黃、墨四色），以爲一歲，也就是四時。電犧之後又過了一千多年，由於九州不平，山陵傾側，致使四神即四時的運轉遇到了困難。天以青、赤、黃、白、黑五木之精賜予炎帝，炎帝於是命祝融率四神降世，奠立了三天、四極，從而恢復了日月的正常運行。共工不僅推步出十日（即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十干），確定了置閏，還區分了晝、夜、晨、昏，由此避免了因四時紊亂

⁶⁰ 甲篇裡有一位神祇名「女^媧」，舊說以爲即神話中伏羲的配偶神女媧。但裘錫圭以爲未必（〈先秦宇宙生成論的演變〉，台北：中央研究院歷史語言研究所演講，2007年11月7日）。若然，則帛書所記錄的便是單一原始神類型的創世神話。高莉芬〈神聖的秩序——《楚帛書·甲篇》中的創世神話及其宇宙觀〉，《中國文哲研究季刊》30期，2007年3月，頁15也指出：「可以『化萬物』的女媧，在《山海經》中僅見單獨記述，未見與伏羲相配的敘事，更未見二者爲夫妻關係的記載，女媧無疑爲獨立的創始始母神。古伏羲、女媧在上古時期應原本各自分屬獨立的神話系統。」

⁶¹ 禹爲夏族之祖神，禹和相土是商族的祖神，本來都不屬於南方神話系統。帝俊也很難說與南方有直接關係。所以，楚帛書的創世神話應該是一個經過加工整合的系統，而這一加工整合大概是出自南方楚人之手。詳陳斯鵬〈楚帛書甲篇的神話構成、性質及其神話學意義〉，「簡帛研究網」，<http://www.jianbo.org/>，2007/4/7。

所造成的災異。⁶²

〈天象〉篇所講的是曆日有誤所造成的異象，也就是彗星與側匿，以及其出現時的災變種種。並說彗星與側匿都有神司，它們出自黃泉，出入相伴，「作其下凶」，人民必須瞭解避災的方法，即惟「天象是則」。告誡人民應當敬祀百神，否則，帝將降以災禍：

惟十又□，月則羸紕，不得其當，春夏秋冬，□有□常，日月星辰，亂逆其行。羸紕逆亂，卉木亡常，是謂妖。天地作殃，天棊將作傷，降於其方，山陵其廢，有淵厥潰，是謂悖。悖歲□月，入月七日八日，有電、芒、雨土，不得其參職。天雨喜喜是逆，月閏之勿行。一月、二月、三月，是謂逆終，亡奉□□其邦；四月、五月，是謂亂紀，亡砮。□□□歲，西國有吝，如日月既亂，乃有爽惠；東國有吝，天下乃兵，害於其王。

凡歲惠惠焉，日垓惟邦所，五妖之行，卉木民人，以□四殘之尚，□□上妖，三時是行。惟惠惠之歲，三時□暑，繫之霈降。是月以數，擬爲之正。惟十有二月，惟悖惠惠，出自黃淵，土身亡□；出入空同，作其下兇。日月皆亂，星辰不炯。日月既亂，歲季乃□，時雨進退，亡有常恒。恐民未知，擬以爲則。毋動群民以□，三恒廢，四興爽，以亂天常。群神、五正、四農失祥。建恆屬民，五正乃明，百神是昌，是謂惠惠，群神乃惠。帝曰：繇敬之哉？毋弗或敬。惟天作福，神則格之；惟天作妖，神則惠之。欽敬惟備，天像是則，成惟天□，下民之戒，敬之毋忒！民勿用□□百神，山川溝谷，不欽敬行。民祀不莊，帝將繇以亂逆之行。民則有穀，亡有相擾，不見陵西。是則爽至，民人弗知，歲則無攸，祭齊則返，民少有□，土事勿從，凶。

〈月忌〉篇內容分爲 12 章，並各附一幅彩繪神像及三個字的題記：

取於下 曰：取，汜則至，不可以□殺。壬子、丙子凶，作□北征，率有咎，武□其敬。

⁶² 李學勤〈長沙楚帛書通論〉，《楚文化研究論集（一）》，長沙：荆楚書社，1987 年 1 月。

- 女比武 曰：女，可以出師、築邑，不可以嫁女、取妾，不亦得，不成。
- 秉司春 曰：秉□□……妻畜生分女□。
- 余娶女 曰：余，不可以作大事。少旱其□，□龍其□，娶女，爲邦笑。
- 欬出睹 曰：欬，蟋蟀□得，以匿不見，月在□□，不可以享祀，凶。取□□爲臣妾。
- 戲司夏 曰：戲，不可出師。水師不復，其敗其復，至於其□□，不可以享。
- 倉莫得 曰：倉，不可以川□，大不順於邦，有梟入於上下。
- 臧□□ 曰：臧，□可以築室，不可□□，□康不復，其邦有大亂。娶女，凶。
- 玄司秋 曰：玄，□可以築室……吁□□徙乃□……
- 易□兼 曰：易，不□燬事，可以□折，敘去不義於四□……
- 姑分長 曰：姑，利侵伐，可以攻城，可以聚眾，會諸侯，刑首事，戮不義。
- 塗司冬 曰，……塗不可以攻城……

十二章即十二個月，神像則爲當月之神，題記的第一字是月名，後二字是神名。各章開頭是月名，然後敘述當月宜忌，而以忌爲主。

通過這三篇帛書的內容，我們可以窺見戰國楚人眼中的宇宙形態及其宇宙觀：天以五木之精奠三天⁶³、立四極、平九州，從而構建了一個包括天、地、四方在內的多維宇宙空間，在這樣一個空間範圍內，日、月由山陵生成，出沒於四海之間，春、夏、秋、冬四時（即四神），則隨著日、月的出沒運動產生循環更替，其他如十二月、每一天以及晝、夜、晨、昏等，亦緊隨其節律進行著

⁶³「三天」是指三重的天的結構，和古神話中所說「九天」不同的。「九天」是指天有九個方面的區分，〈天問〉所謂「九天之際，安放安屬」。古神話以崑崙山原與上天相連接，可以從此登天的。《淮南子·墜形篇》說：「崑崙之丘或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死；或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨；或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」這就是「三天」的結構。詳楊寬〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，《文學遺產》1997年4期，頁9。

各自的運行，在這樣一個空間裡，萬物皆井然有序的按自己的軌跡有規律的運動著，相互制約卻和諧相處。宇宙即通過萬物的運轉發生變化。運動與變化是永恆的、絕對的，這都是自然界所固有的規律，而這個規律是由天來操縱的，因為萬物的運行，各有其神，天則是眾神之長。如果違背了自然的規律，就是違背了天意，天就要降其罪，天下就會發生自然乃至人事的災變。這一點正是楚人崇拜自然神靈的原動力。

「遠古時代的傳說有它歷史方面的素質、核心，並不是向壁虛造，所以對傳說不能單純看成是神話故事而否定其中的歷史素質、核心。」⁶⁴「古人在未有文字前，僅僅靠記憶來背誦家族、本氏族的歷史，經過歷代口耳相傳，保留下來基本可靠的世系。」⁶⁵我們習慣了燧羲、女媧及四子、禹、契、炎帝、祝融、共工、帝俊等共同創造世界的神話故事，子彈庫楚帛所提出來的神話卻認為先有土地四方，然後有四季觀念，帝俊生十日後才有時間觀念。這是把古史傳說的人物與天地開闢、宇宙產生結合在一起的創世神話故事，「古文獻資料中沒有如此完整的創世神話，這在中國古代神話中是值得重視的。」⁶⁶

（四）長沙楚帛畫⁶⁷

楚人認為人死之後，魂氣有升天成爲神靈的可能，那麼每一個人都會希望自己的祖先死後，魂氣能升天爲神，這樣才能在祖先神靈的庇蔭下，令族氏昌盛、永受福佑；同時每一個人也希望自己死後可以升天爲神，這主要是人們希望死後可以保持或甚至加強自己的生活享受，因此就產生了借用外力（巫術）幫助祖先靈魂或自己靈魂升天的衝動，並由此創造出一些導魂升天的辦法。而用來導魂升天的載體，當然就是那些備受楚人信賴，且具有溝通天地鬼神之能的靈物如龍、鳳了。張光直指出，利用龍、鳳作通神媒介，商代已然⁶⁸；騎龍乘風以上天庭的說法，在楚地也流行頗廣，《楚辭》諸篇章中，亦多次出現乘龍

⁶⁴李學勤《走出疑古時代》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997年），頁40。

⁶⁵詹子慶《先秦史》（瀋陽：遼寧人民出版社，1984年），頁64-65。

⁶⁶王暉、王建科〈出土文字資料與古代神話原型新探〉，《北京師範大學學報》社科版2005年1期，頁113。

⁶⁷另可參胡雅麗《尊龍尚鳳——楚人的信仰禮俗·楚人的崇拜體系》，武漢：湖北教育出版社，2003年1月。

⁶⁸張光直《美術·神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社，1988年。

駕虬遨遊天宮，利用鳳凰招魂歸來的詞句。⁶⁹

近幾十年來考古學家卓有成效的田野發掘工作，給我們提供了楚人希望利用靈物以便自己靈魂升天的很多實物見證。像信陽長台關出土樂器上有巫師乘龍升天圖案、曾侯乙墓出土五弦樂器上也有以人、龍為主的圖案，時間晚一點的江陵鳳凰山漢墓出土龜盾上，亦見人乘鳳升天漆畫。⁷⁰而最為著名的，要數年代在戰國中晚期的長沙陳家大山楚墓出土的「人物龍鳳帛畫」（左圖）與長沙子弹庫楚墓出土的「人物御龍帛畫」（右圖）：



「人物龍鳳帛畫」，是世界上現存最古老的帛畫之一，距今已有 2300 年左右。帛畫長 31.2 公分，寬 23.2 公分。帛畫中央是一個側身而立的中年婦女，身著繡有鳳紋的細腰寬袖長袍。發髻後垂，雙手合掌於胸前。畫的上部有龍和鳳，作飛翔之勢。人物腳下，有一月牙狀物，可能是龍舟。帛畫出土於戰國楚墓，墓主是女性，畫上細腰廣袖長裙的墓主人，與楚王好細腰的歷史記載剛好吻合。帛畫以線條墨繪為主，僅在口唇塗朱，突出人物恬靜而飄逸的風度，表現出了古代楚國女性之美。⁷¹

「人物御龍帛畫」，為我國目前發現最早之帛畫。於 1973 年 5 月，由湖南

⁶⁹ 《楚辭》之〈遠遊〉、〈離騷〉、〈九歌〉等篇章。

⁷⁰ 見徐文武〈楚國巫覡的憑靈與脫魂現象〉，《荊州師專學報》社科版 1992 年 3 期，頁 60-61 的研究整理。

⁷¹ 見傅舉有〈人物龍鳳帛畫〉，《學習導報》2005 年 12 期，頁 63 對帛畫的敘述。

省博物館對曾於 1938 年盜掘出土楚帛書之墓葬進行發掘時所得。⁷²依發掘報告，帛畫之存放及形制為：

平於在槨蓋板下面的隔板上，畫面向上。它以絲織的絹為地，呈長方形，長 37.5、寬 28 厘米。書上瑞橫邊有一根很細的竹條，竹條長 30 厘米，近中部繫有一棕色絲繩，用於懸掛。畫的左邊和下邊為虛邊。整個畫幅因年久而呈棕色，但質地仍然保存較好。⁷³

將帛畫放於槨蓋板下面之隔板上，畫面向上，當有其特殊用意。今於帛畫上端橫邊有一細竹條，於中部繫有絲繩，此帛畫可能在埋葬前是懸掛使用，及至入墓隨葬，方置於槨蓋板下方。又或者在引柩入墓前，將之懸掛，由人手執前導（類於今之引路幡），及至墓壙，則待棺柩入墓後，再將之存置槨蓋板下方（畫面朝上）。今考帛畫之內容，《長沙楚墓帛畫》云：

畫的正中為一有鬚鬚的男子，側身直立，手執韁繩，駕馭著一條巨龍。龍頭高昂，龍尾翹起，龍身平伏，略呈舟形。在龍尾上部站著一鶴，圓目長喙，昂首仰天。人頭上方為輿蓋，三條飄帶隨風拂動，畫幅左頭角為一鯉魚。畫幅中輿蓋飄帶、人物衣著飄帶和龍頸所繫韁繩飄帶拂動方向一致，都是由左向右，表現了風動的方向，反映了畫家狀物的細緻精確，而所繪圖象，除鶴首向右上外，其餘人、龍、魚都是朝向左方，表現了行進的方向。整個帛畫應是乘龍升天的形象。⁷⁴

依上述，知此帛畫作「乘龍升天」之形象，或為帛畫或為引魂升天之形象。

上述二幅帛畫均以絲帛作底繪畫，基本構圖為一人配一龍或一鳳。二者其構圖、造型、立意、主旨一致。很顯然，這類畫在格式上有可能是固定的，它們所表達的主題也應該是同一的，那就是「引魂升天」。⁷⁵帛畫與楚國出土文物

⁷² 熊傳新〈對照新 IH 摹本談楚國人物龍鳳帛畫〉，《江漢論壇》1981 年 1 期；湖南省博物館〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》1974 年 2 期。

⁷³ 湖南省博物館〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》1974 年 2 期，頁 38。

⁷⁴ 文物出版社編《長沙楚墓帛畫》，北京：文物出版社，1973 年。

⁷⁵ 有人以為帛畫的功能應是招魂之用而非引魂升天，鄭曙斌（〈楚墓帛畫、鎮墓獸的魂魄觀念〉，《江漢考古》1996 年 1 期）提出幾個反駁的意見，可以參照：「其一，《楚辭》所見〈招魂〉：

中的龍、鳳都是引魂升天的神物。⁷⁶

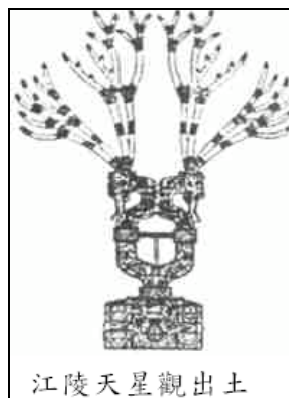
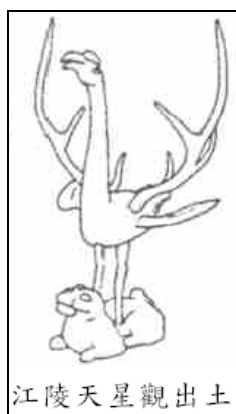
龍鳳圖騰在中國流傳了幾千年，人們認為這也是楚文化的特點。熊瑛子指出，龍，在神仙思想盛行的楚地被認為是引導墓主人靈魂登升仙境的載體。戰國帛畫「人物御龍帛畫」中，龍被描繪成頭仰尾翹，身體平伏的舟形，墓主人瀟灑自若地乘在龍舟之上。古代傳說中，人死後，只有以龍為舟方能完成升天成仙的重任。鳳，在楚人看來是至真、至善、至美的化身，他們對鳳的景仰，淋漓盡致地表現在楚地出土的數不勝數的鳳雕像與鳳圖案上。人物龍鳳帛畫中，細腰長袍的女者正是墓主人。一條矯健的龍，勢若扶搖直上；頭頂飛翔著的鳳鳥，兩翅上揚，似在振翼奮起，可能因為死者是女性這「鳳」正是她靈魂的象徵。此畫的主題也是乞求飛騰的龍鳳引導墓主人的靈魂登天成仙。⁷⁷

在楚墓中還見有一種被稱之為「虎座飛鳥」（左圖）與「鎮墓獸」的器具（右圖）：

『魂兮歸來』，是因為帝告巫陽有人『魂魄離散』，巫陽雖能溝通人與鬼神，但仍『恐後之，謝，不能復用』。若魂已散失，則無法將其招回。雖然如此，仍作招魂的努力。巫陽招魂之辭，外陳四方之惡，以阻勸魂的遠離；內崇故居之美，以誘魂歸來。之所以極力呼喚魂歸來，是希望能魂魄合體，死而復生，而非『不能復用』。王逸為〈招魂〉作敘文曰：『魂魄放佚，厥命將落，故作〈招魂〉，欲以復其精神，延其年壽。』招魂，雖『招具該備』，但未見如帛畫中的龍鳳、龍舟之辭語，且帛畫也並不具有『魂兮歸來』的意境。其二，我國古代喪禮中是以衣招魂，招魂之衣不得入葬。王逸為〈招魂〉所作敘文：『招者，召也，以手曰招，以言曰召。』『復』即招魂復魄，升到屋的最高處（屋棟）進行招魂，『及其死也，升屋而號，告曰：皋某復。然後飯腥而苴孰』（《禮記·禮運》）。《禮記·喪大禮》曰：『復衣不以衣屍不以斂』。可見招魂之衣不准入斂。若為招魂圖，該是描畫『升屋而號』的情景才對。其三，魂魄觀念中，魂歸天為神。但魂若不加引導，就有可能淹沒於天地四方的險惡中。人死之後，魂悠悠飄離形骸而無所不之，天地四方如同人生在世一般充滿恐怖與艱險。東方『惟魂是索，魂往必釋』；南方『雄虺九首』，『吞人以益其心』；西方『流沙千里』，『其土爛人』；北方『增冰峨峨』，『飛雪千里』。上天有『虎豹九關，啄害下人』，『懸人以嘻，投之深淵』，地下有『土伯九約』，『逐人駉駉』（《楚辭·招魂》）。天地四方雖險象環生，但若有龍鳳的導引，龍舟的運載，亡魂則可以逃過劫數，歸天為神。巫的怪想幫助楚人實現了魂歸天為神的願望。《人物龍鳳帛畫》和《人物御龍帛畫》，古拙而含蓄，意簡而境遠，畫面僅一龍、一鳳、一人、一舟形物或一荷蓋、一龍舟、一人、一鶯、一魚而已，卻虛虛實實地表現了飄飄悠悠的氣界，仿佛死者亡魂隨著巫師的魔法，帛畫的導引，悠悠飄離形骸，冥冥之中順利地歸天為神。」蕭兵〈引魂之舟——楚帛畫新解〉（《湖南考古輯刊》2期，1984年9月）、黃宏信〈楚帛畫瑣考〉（《江漢考古》1991年2期）等人據熊傳新〈對照新舊摹本談楚國人物龍鳳帛畫〉（《江漢論壇》1981年1期），從各個角度考證，亦認為這二幅帛畫是祈禱死者靈魂升天的導引圖。

⁷⁶張正明明確指出在楚人觀念中，鳳具有「引魂升天」的神秘功能。詳氏著《楚文化史》，上海：上海人民出版社，1986年。

⁷⁷熊瑛子〈帛畫與楚文化〉，《湘潭師範學院學報》社科版28卷4期，2006年7月，頁195。



「虎座飛鳥」與「鎮墓獸」同出或單出，數量少於「鎮墓獸」，而墓葬等級稍高，學界有一種意見，認為二者的功用主要或在引墓主之魂升天。⁷⁸

雖然帛畫的重點在「導引升天」，但這並不表示楚人只有天堂、卻沒有地獄觀念。《楚辭·招魂》提到：

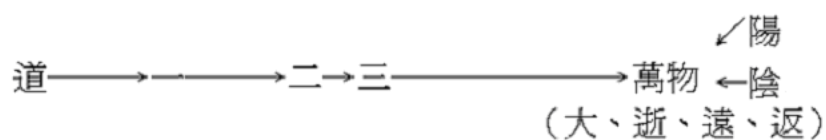
魂兮歸來！君無上天些。虎豹九關，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼從目，往來侏侏些。懸人以嬉，投之深淵些。致命於帝，然後得瞑些。歸來歸來！往恐危身些。魂兮歸來！君無下此幽都些。土伯九約，其角觺觺些。敦胸血拇，逐人駸駸些。

從屈原對「幽都」的敘述可知，屈原將「幽都」看作地府。除了上天，楚人還有幽都，幽都還有使者土伯（后土）。如果《禮記·郊特牲》：「魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義也。……」、《禮運》：「故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上」、《淮南子·五術訓》：「天氣為魂，地氣為魄」的看法和楚人無異，引魂成功，魂雖可升天為神，不過魄仍是要入地為鬼的。

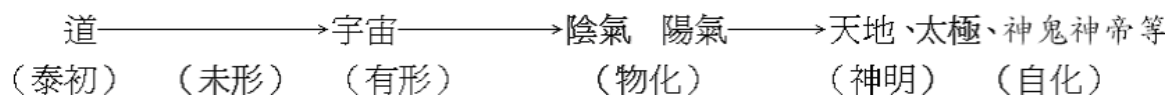
參、結 語

為使各家之宇宙觀念易了解與整合比較，以下將各家宇宙觀念繪成概圖。老子的宇宙生成論，可以簡單圖示如下：

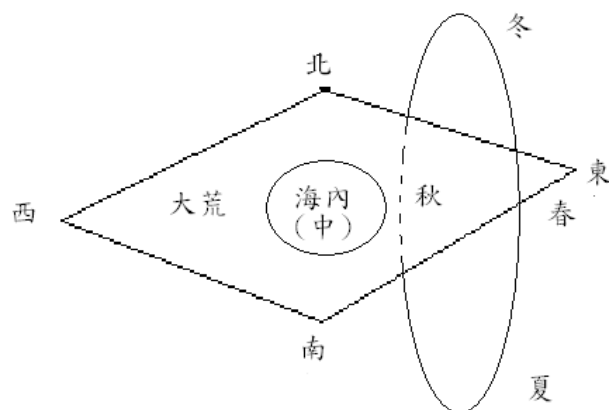
⁷⁸ 張軍《楚國神話原型研究》（台北：文津出版社，1994年1月）列出十餘種學界對鎮墓獸的看法可參。



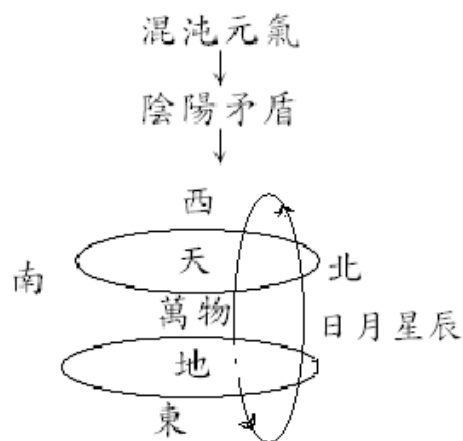
莊子的宇宙生成論，可以簡單圖示如下：



《山海經》的宇宙空間觀，可以簡單圖示如下：

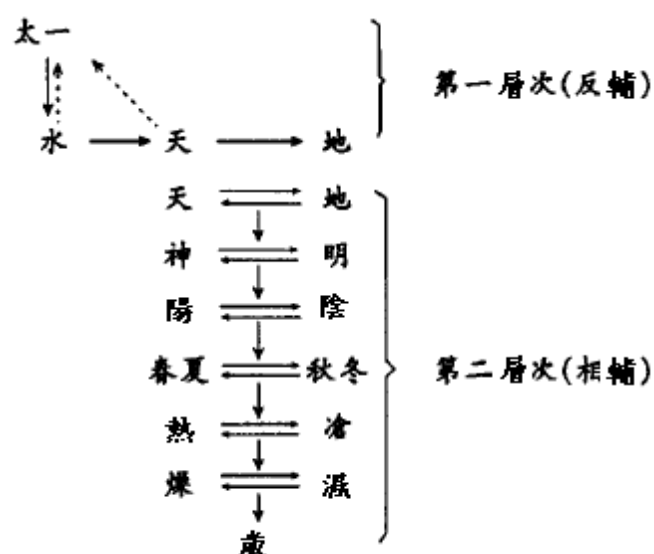


《楚辭·天問》的宇宙空間觀，可以簡單圖示如下：

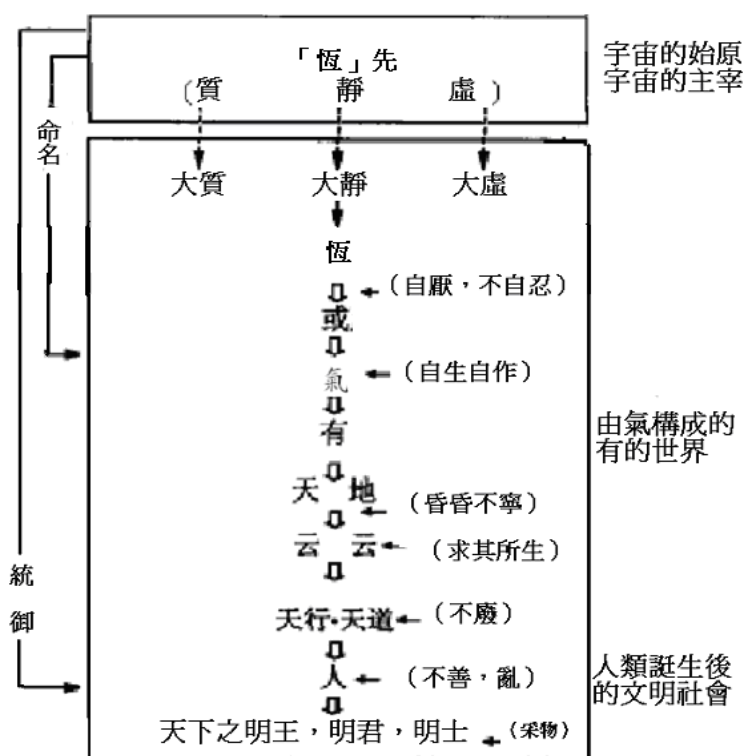


《太一生水》的宇宙生成論，可以簡單圖示如下⁷⁹：

⁷⁹ 圖示依趙東攄〈〈太一生水〉篇的宇宙圖式及其文化哲學闡釋〉，《齊魯學刊》2001年4期，頁73改繪。

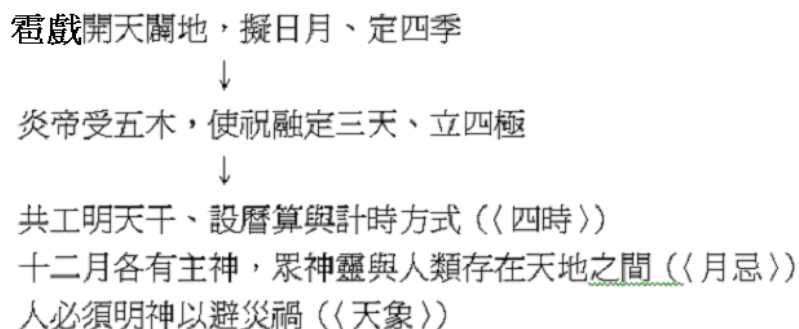


〈恆先〉的宇宙生成論，可以簡單圖示如下⁸⁰：



⁸⁰ 圖示依淺野裕一〈上博楚簡〈恆先〉的道家特色〉，《清華大學學報》哲社版 2005 年 3 期，頁 61 改繪。

楚帛書與帛畫雖未見宇宙生成論，但有楚人對世界形成的描述，可約略圖示如下：



雖然諸家對宇宙生成的敘述，有動態靜態之分、具象與抽象之別，且彼此之間容或有所出入，但透過綜合的比較整理，還是可以約略歸納出楚人對宇宙及世界生成的看法：

第一、道（恆、太一）是宇宙萬物之母及運作的準則，它是無形的抽象存在。但在道之前還有一種「恆先」狀態，在那種狀態之下，連「道」都沒有。道的具體存在是氣（三），氣是有形的，可分成陰陽之氣（或清濁之氣、二），氣相沖相和，或／偶然成為芸芸萬物和各種成對的概念（天地人——三、神明、陰陽、春夏秋冬——歲、熱滄、燥濕）。人亦是芸芸萬物之一，與眾多受尊敬的神靈（包括神鬼神帝、十二月神、日月星辰等等）存在橢圓的天與四方的地之間。

第二、將相沖和之氣分成天地（空間）、四時（時間）的是創世者兼造物者電犧（聞一多的研究指出東皇太一和電犧可能是一人⁸¹，若聞說無誤，電犧在帛書裡的創生神形象，和楚人心目中至高的東皇太一是相符合的）。在電犧立下的秩序發生混亂時出面奠三天、立四極（東南西北）的是炎帝及祝融；為人類社會更精準的時間計算做出貢獻的是共工。

第三、「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」（《莊子·知北遊》）一般人在人間死亡，魂將逸散四方⁸²、魄則歸於幽都，但若有導引升天的器具（如引魂升天帛畫、鎮墓獸等），人死後則其魂有升天成神的可能。

⁸¹ 聞一多〈東皇太一考〉，《文學遺產》1980年1期。

⁸² 若依《莊子·齊物論》，則「物化」為包括人在內的其他事物。

老莊學派對宇宙的描述較為寬泛而平面，上引除〈恆先〉之外的楚系出土簡帛文獻，其對宇宙的描述則是較為具象而立體的。二者雖然有可能分屬不同的學術門派（簡帛文獻可能歸屬於陰陽家），二者的學術思想也各有不同，但它們對宇宙的認知及因此給出的解說和由此產生的神靈崇拜，則具有互補作用。上引陰陽家性質的楚系簡帛文獻，加上《山海經》、〈天問〉，它們所體現的具體宇宙間架，補充了老、莊有關宇宙生成論的形而下部份，豐富了楚人關於宇宙狀態的思考，完善了楚人信仰系統中有關自然神靈的體系。以目前所知的資料來看這些傳世與出土文獻，它們可以稱得上是楚人留存下來的有關宇宙思考的集大成者。正是基於這種思考，楚人才形成了一套較為完整且頗具特色的自然諸神體系。

楚人的巫、道，指的是先秦楚國的巫文化和道家學說。巫以楚為盛，道家學說則是楚文化的特色內容。羅運環認為這二者在中國哲學和宗教的發展過程中都發生過深刻的影響。在楚國的道家學說中，神仙觀念是其基本觀念，得道成仙是道家的終極追求。⁸³先秦時代，楚地的神仙觀念重在借助靈物飛升成仙，這種神仙觀成為後世道教神仙觀和道教法術的重要來源。在豐富多彩的楚文化中又有「楚巫文化」之說。熊瑛子指出，「楚巫文化」包括多神崇拜、招魂習俗、飛升成仙等內容。「楚巫文化」不僅滲透到楚國文學藝術等諸多層面，而且對後世宗教信仰影響深刻。⁸⁴

肆、參考書目

一、專書

1. 文物出版社編（1973），《長沙楚墓帛畫》，北京：文物出版社。
2. 江林昌（1998），《楚辭與上古歷史文化研究——中國古代太陽循環文化揭秘》，濟南：齊魯書社。
3. 何炳棣（2002），《2001 蕭公權學術講座》，台北：中央研究院近代史研究所。
4. 李零（1985），《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，北京：中華書局。

⁸³ 羅運環〈楚文化在中華文化發展過程中的地位和影響〉，《光明日報》，<http://www.gmd.com.cn>。

⁸⁴ 熊瑛子〈帛畫與楚文化〉，《湘潭師範學院學報》社科版 28 卷 4 期，2006 年 7 月，頁 195。

5. 李零（2002），《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社。
6. 李學勤（1997），《走出疑古時代》，瀋陽：遼寧大學出版社。
7. 李學勤（2005），《李學勤文集》，上海：上海辭書出版社。
8. 胡雅麗（2003），《尊龍尚鳳——楚人的信仰禮俗》，武漢：湖北教育出版社。
9. 荆門市博物館（1998），《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社。
10. 袁珂（1983），《山海經校注》上海：上海古籍出版社。
11. 馬王堆漢墓帛書整理小組（1976），《馬王堆漢墓帛書·老子》，北京：文物出版社。
12. 馬王堆漢墓帛書整理小組編（1976），《馬王堆漢墓帛書·道原》，北京：文物出版社。
13. 馬承源主編（2001-2007），《上海博物館藏戰國楚竹書（一）—（六）》，上海：上海古籍出版社。
14. 張正明（1986），《楚文化史》，上海：上海人民出版社。
15. 張光直（1988），《美術·神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社。
16. 張軍（1994），《楚國神話原型研究》，台北：文津出版社。
17. 張揚明（1985），《老子考證》，台北：黎明文化。
18. 詹子慶（1984），《先秦史》，瀋陽：遼寧人民出版社。
19. 劉宗迪（2006），《失落的天書：山海經與古代華夏世界觀》，北京：商務印書館。
20. 劉信芳（2002），《子彈庫楚墓出土文獻研究》，台北：藝文印書館。

二、期刊論文

1. 刁生虎（2001），〈莊子的宇宙意識〉，《河南教育學院學報》哲社版，2期。
2. 刁生虎（2004），〈莊子物化「三論」及其相互關係〉，《學術探索》，8期。
3. 方蘊華（2006），〈陰陽在宗教祭祀文化中的動態功能〉，《人文雜誌》，4期。
4. 王暉、王建科（2005），〈出土文字資料與古代神話原型新探〉，《北京師範大學學報》社科版，1期。
5. 江林昌（1996），〈〈天問〉宇宙神話的考古印證和文化闡釋〉，《文學遺產》，5期。

6. 李二民（2001），〈讀〈太一生水〉札記〉，《簡帛研究二〇〇一（上）》，桂林：廣西師範大學出版社。
7. 李小光（2007），〈郭店楚簡〈太一生水〉的宇宙生成圖式論略〉，《哲學與文化》，34卷1期。
8. 李存山（2001），〈莊子思想中的道、一、氣——比照郭店楚簡《老子》和〈太一生水〉〉，《中國哲學史》，4期。
9. 李零（1999），〈郭店楚墓竹簡校讀記〉，《道家文化研究》，17輯。
10. 李銳（2004），〈氣是自生——〈恒先〉獨特的宇宙論〉，《中國哲學史》，3期。
11. 李學勤（1980），〈談祝融八姓〉，《江漢論壇》，2期。
12. 李學勤（1982），〈論楚帛書中的天象〉，《湖南考古輯刊》，1輯。
13. 李學勤（1987），〈長沙楚帛書通論〉，《楚文化研究論集（一）》，長沙：荆楚書社。
14. 孟惠英（1998），〈鹿神與鹿神信仰〉，《內蒙古社會科學》，4期。
15. 姚治華（2002），〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉，《古墓新知》，台北：台灣古籍出版社。
16. 姚曼波（2006），〈打開人類靈性與智慧的大門——莊子小宇宙哲學精髓解讀〉，《鄂州大學學報》，13卷5期。
17. 姚遠、吳壽鎰、陽兆祥（1997），〈《老子》的宇宙空間學說〉，《華夏文化》，2期。
18. 孫進、江林昌（2006），〈「有物混成」與中國古代宇宙本體論〉，《尋根》，2期。
19. 孫關龍（2006），〈老子宇宙觀新探〉，《太原師範學院學報》社科版，5卷1期。
20. 徐文武（1992），〈楚國巫覡的憑靈與脫魂現象〉，《荊州師專學報》社科版，3期。
21. 時曉麗、趙岩（2005），〈莊子審美化的宇宙觀〉，《西北大學學報》哲社版，35卷3期。
22. 高莉芬（2007）〈神聖的秩序——《楚帛書·甲篇》中的創世神話及其宇宙

- 觀》，《中國文哲研究季刊》，30 期。
23. 涂又光（1984），〈論帛書本《老子》的社會學說·七〉，《楚史論叢》，武漢：湖北人民出版社。
24. 涂宗流（2003），〈郭店《老子》與今本《老子》的比較研究〉，《荊門職業技術學院學報》，18 卷 5 期。
25. 張京華（2000），〈莊子的宇宙定義及其現代意義〉，《中州學刊》，4 期。
26. 淺野裕一（2005），〈上博楚簡〈恆先〉的道家特色〉，《清華大學學報》哲社版，3 期。
27. 郭沂（1994），〈老子的宇宙論與規律論新說〉，《哲學研究》，6 期。
28. 郭沂（1998），〈試談楚簡〈太一生水〉及其與簡本《老子》的關係〉，《中國哲學史》，4 期。
29. 郭沫若（1972），〈古代文學之辨證的發展〉，《考古》，3 期。
30. 陳忠信（2001），〈〈太一生水〉渾沌創世初探〉，《鵝湖月刊》，26 卷 10 期。
31. 陳培禮（2006），〈獨步千古的絕唱——《老子》「道」宇宙觀與現代「萬物終極理論」比較論〉，《中州大學學報》，23 卷 3 期。
32. 陳維榮（2002），〈老子宇宙本體「道」探源〉，《甘肅高師學報》，7 卷 1 期。
33. 傅舉有（2005），〈人物龍鳳帛畫〉，《學習導報》，12 期。
34. 湖南省博物館（1974），〈長沙子彈庫戰國木槨墓〉，《文物》，2 期。
35. 黃宏信（1991），〈楚帛畫瑣考〉，《江漢考古》，2 期。
36. 黃毓任（1994），〈《莊子》陰陽宇宙觀及其美學特徵〉，《江海學刊》，4 期。
37. 黃毓任（2005），〈莊子陰陽宇宙觀考原〉，《學海》，6 期。
38. 楊寬（1997），〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，《文學遺產》，4 期。
39. 葉海煙（1999），〈〈太一生水〉與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》，26 卷 4 期。
40. 葉舒憲（1999），〈《山海經》神話政治地理觀〉，《民族藝術》，3 期。
41. 鄒濬智（2006），〈上博楚竹書〈恆先〉思想體系試構〉，《孔孟月刊》，44 卷 9 及 10 期。
42. 廖明君（1995），〈動物崇拜與生殖崇拜——壯族生殖崇拜文化研究（下）〉，《廣西民族學院學報》哲社版，3 期。

43. 熊傳新（1981），〈對照新 IH 摹本談楚國人物龍鳳帛畫〉，《江漢論壇》，1 期。
44. 熊瑛子（2006），〈帛畫與楚文化〉，《湘潭師範學院學報》社科版，28 卷 4 期。
45. 聞一多（1980），〈東皇太一考〉，《文學遺產》，1 期。
46. 趙東栓（2001），〈〈太一生水〉篇的宇宙圖式及其文化哲學闡釋〉，《齊魯學刊》，4 期。
47. 趙衛東（2002），〈〈太一生水〉「神明」新釋〉，《周易研究》，5 期。
48. 蔡運章、戴霖（2004），〈論楚簡〈太一生水〉的宇宙生成模式〉，《四川文物》，2 期。
49. 鄭曙斌（1996），〈楚墓帛畫、鎮墓獸的魂魄觀念〉，《江漢考古》，1 期。
50. 蕭兵（1984），〈引魂之舟——楚帛畫新解〉，《湖南考古輯刊》，2 期。
51. 蕭漢明（2001），〈〈太一生水〉的宇宙論與學派屬性〉，《學術月刊》，12 期。
52. 韓東育（1999），〈《郭店楚墓竹簡·太一生水》與《老子》的幾個問題〉，《社會科學》，2 期。
53. 聶恩彥（1979），〈〈天問〉的宇宙理論〉，《山西師大學報》社科版，3 期。

三、研討會論文

1. 季旭昇（2005），〈談《上博三·恆先》的論釋方法〉（「古典文獻的現代詮釋學術研討會」論文，台中：東海大學中文系，3月6日）。
2. 鄒濬智（2005），〈馬王堆帛書《老子》甲本及卷後佚書抄錄時代上限考〉，「第一屆清華中文系全國研究生論文發表會」，新竹：清華大學中文系。

四、學位論文

1. 陳茂仁（1996），《楚帛書研究》，嘉義：中正大學中文系碩士論文。

五、學術演講

1. 裘錫圭（2007），〈先秦宇宙生成論的演變〉，台北：中央研究院歷史語言研究所演講，11 月 7 日。

2. 裘錫圭 (2007),〈是「恆先」還是「極」先〉,「2007 中國簡帛學國際論壇」演講,台北:台灣大學中文系,11月10-11日。
3. 馮時 (2006)〈天文與人文〉,台北:台灣師範大學國文系演講,4月1日。

六、網路資料

1. 徐富昌「老莊風貌上課講義」,
<http://club.ntu.edu.tw/~davidhsu/New-Lao-Chuang-Lecture/>。
2. 陳斯鵬〈楚帛書甲篇的神話構成、性質及其神話學意義〉,「簡帛研究網」,
<http://www.jianbo.org/>, 2007/4/7。
3. 羅運環〈楚文化在中華文化發展過程中的地位和影響〉,《光明日報》,
<http://www.gmd.com.cn>。

RESEARCHING THE WARRING STATES CHU'S THOUGHT OF UNIVERSE BY ANALYZING "LAO TZU", "CHUANG TZU", "SHAN HAI JING", "THE SONGS OF THE SOUTH", DIGGING CHU BAMBOO AND SILK DOCUMENTS

Zhou Jin-Ji

ADB Lecturer, General education center, Yuanpei University

Astract

After Chu race entered north Chinese, they merged with north barbarians. After the merger, they developed new culture. What are the different thought about the world creation in Chu and central Chinese people's eyes is a big query. We try to figure out the difference by analyzing "Lao Tzu", "Chuang Tzu", "Shan Hai Jiang", "The Songs of the South", digging Chu bamboo and silk documents. Finally we know Chu people thought the world is composed of "Qi". They have three level worlds: haven, earth and underworld.

Keywords: Tao school, Chu mighty state, Chu bamboo and silk, Generation universe

Requests for reprints should be sent to : **Zhou Jin-Ji**

, No.2, Alley 2, Lane 24, Wenchang St., Zhubei City, Hsinchu County 302, Taiwan
(R.O.C.), E-mail : 86101111 @alumni.nccu.edu.tw